Dogm.
1127
m

Dogm. 1127 m

Beytrag
zur
Geschichte des Glaubens
an das
Daseyn Gottes in der Theologie.

Nebst
einem Auszuge
aus der ersten
abendländischen systemartigen Dogmatik
des Erzbischofs
Hildebert von Tours

Dogm. 1127m

von
Werner Carl Ludwig Ziegler
Doctor und Professor der Theologie

Göttingen,
im Vandenhoek und Ruprechtschen Verlage 1792.

68 B

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Athenis me audire memini, L. GELLIVM, cum pro consule ex praetura in Graeciam venisset, Athenis Philosophos, qui tum erant, in locum vnum conuocasse, ipsisque magnopere auctorem fuisse, vt *aliquando* controuersiarum *aliquem* facerent *modum.* Quod si essent eo *animo*, vt nollent aetatem in litibus conterere, *posse rem conuenire.*

CIC. de legg. I. c. 20.

Vorerinnerung.

Der Zustand unserer Theologie, ist wo nicht ein trauriger, doch ein ganz eigner Zustand. Eine doppelte Erscheinung der Zeit, die ihr Centrum in einer Monarchie findet, und mehr oder minder Einfluß auf die Theologie haben kann, ist so ganz entgegengesetzter Natur, daß die Radien der einen weit und breit ins Helle hinüber schiessen, das Element der andern aber eine dunkle Atmosphäre zu bleiben scheint, die es verhindert, daß sie fern vom Centro recht bemerkbar oder bedeutungsvoll werden dürfte. In Hinsicht auf die eine oder die andere ist es aber wohl zu entschuldigen, wenn in

der Theologie eine gewisse Besorgniß entsteht, daß die gute Sache der Religion etwas dabey leiden werde; wenn ferner diese Besorgniß bis zur Aengstlichkeit steigt, so bald man alles für durchaus neu und nie gesehen hält.

Seitdem man das Dunkle der Kantischen Philosophie von der individuellen Form zu entkleiden, und von allen Seiten ins Helle zu wenden sucht, hat es sich ergeben, daß Kant freylich keinen evidenten Beweis für das Daseyn Gottes gelten läßt, aber doch auch nicht darauf ausgeht, den Atheismus zu begünstigen; sondern daß sich seine Demonstration aus der practischen Vernunft

in einem Postulate, oder dem moralischen Glauben an das Daseyn Gottes endet, der allerdings subjective Gewißheit mit sich führen kann. So sehr nun auch die Beweise dafür und dawider schon gesichtet sind, wobey es für die Philosophie längst ausgemacht war, daß es eigentlich nicht brenne; so bemerke ich dennoch, daß man hin und wieder in der Theologie noch immer Anstalt zum Löschen macht, also auch noch immer in der Meynung stehen muß, als brenne es würklich. Um diese Besorgniß und Aengstlichkeit zu mindern, suche ich hier in Hinsicht des Glaubens an das Daseyn Gottes, womit der Beweis für das Daseyn Got-

tes in genauer Verbindung steht, einiges aus der Geschichte der Theologie zu bemerken, wodurch ich wenigstens die Männer von meinem Fache, welche noch in jener Unruhe leben, zu überzeugen hoffe, daß sie ganz ruhig seyn können.

Nach dem vernehmlichen Zuruf der Geschichte ist zwar die Theologie jederzeit mehr oder minder eine Sklavin der Zeitphilosophie gewesen: allein so wie es nie nur eine allein selig machende Religion gab (Apgesch. 10, 35.), so hat es auch nie nur eine allein wahre Philosophie gegeben, und es wird ganz von den Theologen selbst abhangen, welche Philosophie sie auf die Theologie an-

wenden

wenden wollen. Die Natur der Theologie aber wird ihnen nicht minder als die Geschichte derselben rathen, Eklektiker zu seyn.

Wahrheit und wahre Religion kann ferner nie gedeihen, als wo dem menschlichen Geiste seine unvertilgbaren Rechte darnach zu suchen, und sie fest zu begründen, uneingeschränkt erhalten werden. Gott gab dem Menschen Vernunft und Religion zugleich; Religion im Herzen, Religion in Lehren als Quellen zum Rechtverhalten; Vernunft zum Bestimmungsgrunde und Erkenntniß, was wahre Religion sey, die ihm seine Bestimmung entdecke, und ihn dem hohen Ziele derselben durch alle Perioden

seines unendlichen Daseyns entgegen führe. Wie kühn würde hier ein bloßer Mensch handeln, wenn er in die von Gott verliehenen Rechte der Vernunft mit äusserer Gewalt eingriffe, und welche Verantwortung würde ihm zur Last fallen, wenn er einmahl vor Gott als seinem Richter erscheinen soll? Die besonnene Vernunft muß es durchaus anerkennen, daß kein Mensch göttliche Rechte tilgen darf, und wenn gleich von je her Versuche hiezu von Menschen gemacht sind, so kommt es doch ganz darauf an, ob man von je her richtige Einsicht in die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit dazu gehabt hat? Daß es aber an dieser richtigen

gen Einsicht gewöhnlich mangelte, muß der Geschichtkenner theils eingestehen; theils in einzelnen Fällen zur Ehre der Menschheit und der Religion lieber glauben als bezweifeln wollen. Wenn nun aber dergleichen Versuche noch jetzt gemacht werden, seitdem die Vernunft jene Maxime fast allenthalben anerkannt hat; so muß man billig erstaunen, und an der gehörigen Kenntniß und Einsicht in den Geist der Religion und in die Geschichte der Theologie bey denen Theologen zu zweifeln anfangen, welche die Veranlassung zu solchen Versuchen sind.

Indem man die jetzige Theologie für ganz neu hält, und allenthalben Neologie

erblickt, findet man es nothwendig, sie in die alte Form zurück zu schrecken; als wenn die Form das Wesen der Sache ausmachte, und der Religion eine unabänderliche Form eigen bleiben müßte! Diese Form soll ehemahls die festeste Stätigkeit gehabt haben: allein sie ist gerade umgekehrt von jeher sehr wandelbar gewesen, und man hat vor sechs oder sieben hundert Jahren fast eben dasselbe in der Theologie vermittelst der Philosophie behauptet, was man jetzt unter andern Modificationen und mit mehr Leuterung noch ein Mahl behauptet.

Die Geschichte der Theologie ist also gerade jetzt recht nothwendig geworden, und

ich

ich werde nicht ablassen, meine Kräfte, so viel deren an mir ist, für sie zu verwenden, da sie ein Hauptmittel bleiben wird, eine vernünftige Toleranz in der Theologie überall zu erhalten.

Es hat unter den ersten Theologen jeder Zeit aufgeklärte Männer gegeben, die über einzelne Dogmen bescheiden und gemäßigt dachten; die harten Bestimmungen einer dunkeln Vorzeit zu mildern suchten, und sie so modificirten, daß sie der gesunden Vernunft minder anstößig blieben, oder der Mißdeutung und dem Mißbrauch weniger ausgesetzt waren. Hiezu kann die Dogmatik des Erzbischofs Hildebert einen guten Beytrag liefern.

Ein echter Theolog also, der nur einigermaßen Gelehrsamkeit besitzt, und die Geschichte der Theologie kennt, kann sich unmöglich von selbst zur Inquisition über Orthodoxie und Heterodoxie entschliessen, selbst dann nicht entschliessen, wenn sie ihm von Andern angetragen würde, da es seiner Gewissenhaftigkeit zuwider läuft, nach einem Antrag zu haschen, der ohne gehörige Beherzigung der Lage oder Untersuchungspuncte der Theologie, und ohne gehörige Einsicht in den Geist des Zeitalters veranlaßt ist. Ueber dieß alles kann nur der Theolog richtig urtheilen, und wenn über Heterodoxie geschrien wird, so weiß es der gelehrte

protestantische Theolog, daß dieß ein schwankender unbedeutender Ausdruck ist, der nur durch Consequenzen leidenschaftlicher Theologen bedeutungsvoll werden, und die erste aller Tugenden, Menschenliebe, aufheben kann. Wo ist der Maßstab für Orthodoxie und Heterodoxie unter Protestanten? Untersuchungsfreyheit ist der Geist des Protestantismus, welche uns die Reformatoren mit Mühe und Noth erkämpft haben, und immer richtige Einsicht in den Geist der Bibel die selige Folge davon gewesen, seitdem der Protestantismus existirt. Soll aber Untersuchungsfreyheit nicht bloß ein leerer Nahme seyn, wie uns die Römische Kirche

vor=

vorwirft; so muß man auch die Resultate der Untersuchung aufstellen und annehmen dürfen: denn wozu sonst aller Schweis und Mühe, wenn ein niederschlagendes Gefühl die Arbeit begleitet, daß sie auf Menschenwohl und auf die Anerkennung der Menschenbestimmung auch nicht im mindesten Einfluß haben werde?

Die Bibel bleibt ferner die einzige Norm unsers Lutherschen Glaubens und unsrer Lutherschen Lehre. Auch diese Maxime haben uns die Reformatoren erfochten, und sie zum Document in die symbolischen Bücher, die ein ehrwürdiges Geständniß ihrer Ueberzeugung bleiben, niedergelegt. Wenn

sich

sich aber die Einsicht in den Geist der Bibel ändert, und berichtigt wird; so muß sich auch das Urtheil über manche Dogmen ändern, und berichtigt werden. Daher dann die nothwendige Folge, daß mancher Theologe gestehen muß: ἑτέρως ἐμοὶ δοκεῖ — und dieß ist die verschriene Heterodoxie, die gebrandmarkt werden soll, weil eine andre Partey sagt: οὐκ ὀρθῶς αὐτῷ δοκεῖ! Vermag es aber ein Mensch ein solches entschiedenes Urtheil über die Ueberzeugung eines Andern in Glaubenssachen zu fällen, das sich mehr auf ehemalige Behauptungen als jetzige Einsicht gründet, und sollte sich nicht billig jeder bescheidene Theolog eines solchen absprechenden

chenden Urtheils enthalten, da es nur vor das Majestätsgericht Gottes gehört, zu entscheiden, was objectiv richtig war? Fürwahr! es ist traurig zu bemerken, daß die Theologen zu solchen harten Urtheilen am geneigtesten scheinen, denen der Umfang der Theologie und die dazu erforderliche Gelehrsamkeit eine fremde Sache ist. Wie sehr ist es also Pflicht, dahin zu streben, daß man kein einseitiger Kenner der Theologie bleibe, denn einseitige Kenntniß hat einseitige Urtheile zur nothwendigen Folge.

Göttingen, im Febr. 1792.

---

stanz? durch den letzten Zusatz aber, der kaum theologisch richtig ist, macht er die Schwürigkeit noch grösser, und kann dem Vorwurf des Widerspruchs nicht entgehen, daß was praesens sey, nicht absens seyn könne. Besser ist folgende Erläuterung. Der Raum, in welchem Gott gegenwärtig ist, ist ihm nicht so nothwendig als den Körpern, die ohne Raum nicht existiren können, sondern Gott wird gar nicht durch den Raum begränzt. Spatia corporum tolle corporibus, corpora non erunt. Tolle ipsa corpora *qualitatibus*, non erunt, vbi sunt, et ideo necesse est, vt non sint *). Sind denn erschaffene Geister im Raum? Einige Theologen leugneten es, und glaubten das Ansehen Augustins für sich zu haben, der im Commentar über die Genesis behauptet hatte: spiritualis creatura movetur tantum per tempora et affectiones (denn die Engel können fröhlich und traurig seyn) Deus nec per tempora nec per loca. Hildebert erklärt es so.

Au-

*) Wir können keine bildliche, sinnliche Vorstellung ohne Raum haben, denn ein Bild ohne Raum ist ein Unding, also können wir auch keine sinnliche Vorstellung von Körpern haben, als in so fern wir sie uns im Raum denken. Wollten wir uns Körper ohne Raum denken, so dächten wir uns nichts. Raum ist also eine nothwendige qualitas von Körpern. Vergl. Feder über Raum und Caussal. S. 27.

Augustin habe nur sagen wollen, ein erschaffener Geist kann nicht vom Raum begränzt werden, denn dazu gehöre Ausdehnung; aber in so fern doch ein erschaffener Geist ein beschränktes Wesen ist, könne man ihn doch gewissermaßen, oder bedingt (secundum quid) local nennen, licet in loco non faciat distantiam. (Damit war freylich die Schwürigkeit noch nicht gehoben, denn es fragt sich: kann er denn in den Raum gezwungen werden? und wie läßt es sich denken, daß er im Raum sey, und doch keinen Raum einnehme? Weiser hätte Hildebert gehandelt, sich gar nicht auf diese dem menschlichen Verstande nicht faßlichen Untersuchungen einzulassen).

C. IV. *de trinitate.* Hier findet sich sehr viel aus dem Chaos der nun schon XI Jahrhunderte herunter geführten Erklärungsarten über die Trinität. Der menschliche Verstand findet in sich selbst Spuren davon. Mens, amor, sapientia sunt tria, et tamen una substantia nihilominus vere inter se distincta. Diese unvollständige Auflösung, die nur für Kräfte und Aeusserungen entschied, und eigentlich nicht bewies, was sie beweisen sollte, hatten schon die Platonischen Väter gegeben, und wir finden hier, daß sie noch immer beybehalten war, wenn man gleich die Vorstellungsart des Sabells verworfen hatte, welcher dergleichen Erklärungen nicht unhold scheinen mußten. Hildebert

bert untersucht ferner, warum die erste Person Vater, die zweyte Sohn u. s. w.; und warum mens, amor, sapientia, in dem Verstande des Menschen nicht auch Personen heissen?

Der heilige Geist geht vom Vater und Sohn aus Gal. 4, 6. Die letzte Bestimmung stehe zwar nicht im Apostolischen Symbolo, auch nicht im Nicänischen, welches dem, der etwas anders *) behaupte, als dort bestimmt ist, mit dem Anathema drohe: allein die Lateiner hätten diese Drohungen so geschickt zu erklären gewußt, daß es nur heisse — wer das Gegentheil behauptet!!

C. V. *De variis nominibus personas trinitatis per proprietates distinguentibus.*

Der heilige Geist ist weder gezeugt, noch ungezeugt. Hier zunächst auf Veranlassung Augustins; die frühere Veranlassung liegt aber eigentlich in dem Zeitalter des Athanasius, in den Streitigkeiten mit den Arianern und Macedonianern. Pater natura genuit filium non voluntate nec necessitate — genitura aeterna est ineffabilis. So wenig man sich nun auch hiebey etwas denken kann, und so gewiß eine ewige Zeugung ewig eine contradictio in adiecto heissen muß; so hat doch Hildebert die Auctorität des

*) Statt qualiter dixerit ist augenscheinlich *qui aliter* dixerit zu lesen.

Augustins für sich, von dem er auch die Formel borgt: ſpiritus a patre eſt, non quomodo natus, ſed quomodo datus *L. 2. cont. Max. Arian. Nr. I.* der Beweis wird aus Joh. 8, 42. geführt.

C. *VI. de aequalitate patris et filii et ſpiritus Sti.*

Die ganze Trinität iſt eine einfache individuelle Subſtanz. Nichts iſt in ihr zufällig; aber die drey Perſonen können auch nicht eine Perſon heiſſen. Singularitas in trinitate ad perſonas pertinet, vnitas ad naturam.

C. VII. *de diſtinctione perſonarum per ſingulas determinationes.* Zur Milderung der Sache wird das Auguſtiniſche Axiom angewandt. *De doctrin. chriſt.* L. 1. C. 4. Nr. 4. Res aliae ſunt, quibus fruendum eſt, aliae, quibus vtendum. Jene geben eine gewiſſe ſubjective Beſeligung, dieſe ſind ein Mittel zur Seligkeit. Die Trinität iſt auch eins von denen Dingen, quibus fruendum. Selbſt in der Schöpfung liegen Zeichen der Trinität, ſignum potentiae et rerum immenſitas et cet.

C. VIII. *vtrum proprietates perſonarum ſint ipſae perſonae?* Wenn die Proprietäten Zeichen des Unterſchieds ſeyn ſollen, wie können ſie denn die Perſonen ſelbſt ſeyn? Operationes diuinae ſunt inſeparabiles.

C. IX.

C. IX. *de praescientia praedestinationis* (schließt sich an die Operationen an). Die Weisheit Gottes hat wegen ihrer verschiedenen Aeusserungen verschiedene Nahmen. (Sollte eigentlicher heissen, wegen der Schwäche des menschlichen Verstandes, der theilweise denkt, müssen wir die Kräfte der Gottheit vereinzeln, und unter Classen bringen). Scientia est existentium, prouidentia gubernandorum, praedestinatio saluandorum. Präscienz kann nur uneigentlich von Gott gesagt werden, denn er denkt nicht vorher und nachher. Praescientia gilt de damnandis et saluandis, praedestinatio nur de saluandis. Reprobi sunt praesciti ad mortem, *praedestinati* praeuisi ad *vitam*. Die Prädestination beweist er nach Augustin aus Mal. 1, 3. Röm. 9, 18 *).

C. X.

*) In einzelnen Versen und Worten dieses Kapitels liegt allerdings eine Prädestination im härtesten Sinn, so bald man sie pressen, ihnen eine metaphysische Allgemeinheit beylegen, und auf die nähere Veranlassung der Behauptungen Pauli nicht Rücksicht nehmen will. Die Juden pochten auf die Würdigkeit ihrer Alleinbeseligung, glaubten sie Gott abtrotzen zu können, und mit ihm rechten zu müssen, warum er auch Heyden Theil an der Seeligkeit nehmen lasse? Dieß empört den billigen Paulus, und er vertheidigt im Affect die höchste Freyheit Gottes als Weltschöpfers auf seine Art und in seiner Sprache d. h. auf eine Art, wie

 sie

C. X. *De voluntate Dei.* Der Wille Gottes ist die Ursach aller Dinge. Es giebt vier Zeichen des Willens, praeceptio, prohibitio, operatio, permissio.

C. XI. *De omnipotentia Dei.* XII. *De incarnatione* (schließt sich sehr natürlich an jenes Kapitel an: bey Gott ist kein Ding unmöglich!) Der Logos nahm nicht die Person des Menschen an, sondern nur die Natur. In Christo sind daher zwey Naturen.

C. XIII. *De iis, quae Christum spectant inter homines versantem.* Von seiner menschlichen Natur und Unsündlichkeit. Die Seele Christi mit dem Logos verbunden, wußte alles; der Logos vermöge seiner Natur, die Seele per gratiam.

C. XIV. **Welche Mängel unserer Natur nahm Christus an?** Er hat alle unsere unsündlichen Schwächen angenommen nach dem Ausspruch des Pabstes Leo. Er hat zwey Willen

sie die Juden am ersten überzeugen mußte, da er mit ihnen von gleichen anerkannten Gemeinsätzen ausging, die sich auf die heilige Geschichte der Juden stützten. Der Sprachgebrauch Pauli, so wie der ganzen Bibel, ist aber kein metaphysischer, sondern ein populärer, und somit ist allen gepreßten und harten Folgerungen auf ein Mahl gewehrt.

len gehabt seit der Metropolitansynode (der dritten Constantinop. 680). Dann folgen Bestimmungen gegen Arianer und Adoptianer: non est creatura, neque adoptiuus, bewiesen aus Röm. 4, 1. 1 Cor. 2, 8. Joh. 3, 13. Von der Person Christi ist nicht der eine Theil Gott, der andre Mensch, gegen die Appollinaristen.

C. XV. *Vtrum Christus peccare potuerit?* Einige Theologen wollten behaupten, er habe sündigen können, theils auf Veranlassung des Ausspruchs eines Weisen, der damals mehr Gewicht hatte als jetzt, aber auch nur in der *Vulgata* gelesen wurde: qui probatus et perfectus est, erit illi gloria aeterna; qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit &c. Sir. 31, 10. theils propter liberum arbitrium *). Hildebert läugnet es, denn hätte er sündigen können, so hätte er ja auch verdammt werden können, welches letztere von Christo zu behaupten, absurd ist. (Diese Consequenz ist freylich sehr hart; allein wo die Ur-

*) Diese alte theologische Meynung hätte längst sollen wieder aufgenommen werden, denn wenn Christus gar nicht sündigen konnte (impossibilitas absoluta); so verliert das Verdienst seiner Moralität und Leiden sehr viel, und das ganze Leben Christi wird so machinenartig dargestellt, daß man nun auf den actus forensis Dei iudicis um so viel mehr Gewicht legen muß, um jenen Fehler wieder gut zu machen.

sache ist, daß etwas nicht geschah, was geschehen konnte, da ist auch das Verdienst).

C. *XVI.* Ob die göttliche Natur von der menschlichen während des Todes getrennt gewesen sey? Nein! Ex quo Dei filius factus est homo, semper Deus homo, et homo Deus Joh. 10, 18. aus Augustin im Commentar über Johannes bewiesen.

C. XVII. De angelis, quando creati sint? Das Geisterreich ist mit dem Körperreich zugleich geschaffen Sir. 18, 1. qui vivit in aeternum creavit omnia simul.

C. XVIII. *Quo loco?* Im Himmel C. XIX. *quales creati?* Mit drey Attributen, mit der immaterialitas indeficiens, intelligentia spiritualis, liberum arbitrium; und zwar sind sie geschaffen ad beatitudinem, non in beatitudine. Es war kein Zeitraum zwischen ihrer Schaffung und Fall, licet prius illud sit, hoc posterius. (Dieß ist freylich nicht recht zu begreifen!)

C. XX. Hoheit des Lucifers vor dem Fall, und Niedrigkeit nach dem Fall! Eine düstre Luft, weder im Himmel noch auf der Erde, ist sein und seiner Genossen Kerker, worin sie bis zum Gericht aufbehalten werden. Die guten Engel können nicht weiter Böses thun, noch

noch die bösen Gutes. Hiebey mußten nun noch die Scrupel entfernt werden, wie dieses noch bey dem libero arbitrio derselben behauptet werden könne, womit dieß Kapitel schließt.

C. XXI. Ordnungen der Engel. Im Ganzen sieht man deutlich das Bild der Trinität darin. Die obere Classe wird durch Cherubim Seraphim und Throni formirt; die mittlere durch dominationes, principatus, potestates; die untere durch Virtutes, Archangeli, Angeli. Nach der genauern Eintheilung werden mit Dionysius *) neun Ordnungen behauptet, und die zehnte, welche einige, wie Gregor, noch haben aus Menschen bilden wollen, verworfen.

C. XXII. *De missione angelorum.* Dionysius de hierarchia coelesti gibt hier wieder die beste Auskunft. Jeder Mensch hat seinen Schutzengel nach Gregor: allein das Unglück ist, neben dem guten ad custodiam, auch einen bösen *ad exercitandum* von dem Gregor behaup-

*) Bis ins neunte Jahrhundert war dieser Pseudoareopagit und Heerführer der Mystiker dem Abendlande eine unzugängliche Quelle gewesen, weil seine Werke Griechisch geschrieben waren; Johann Scotus eröfnete den Zugang aber im neunten Jahrhundert durch seine Uebersetzung, und so konnte das Buch *de hierarchia coelesti* hier so gut angewandt werden, als es in der ersten Griechischen Dogmatik des Johann von Damaskus reichlich benutzt war.

tete, daß er den Menschen mehr quäle, als der Gute ihn schütze. Daran zweifelt aber Hildebert mit Recht, und findet keinen hinreichenden Beweis dazu in der Bibel *).

C. XXIII. Die sechs Schöpfungstage. Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Himmel erklärt er schlechtweg für Engel; aber Erde richtiger durch Chaos (Stof zur Erde), das vor aller Zeitbestimmung da war. Licht wurde am ersten Tage. Einige Theologen erklärten es für ein Meteor (lucida nubes), welches einen Kreis beschrieb, wie hernach die Sonne. (Man sieht, daß die Intrepreten die Schwürigkeit lösen wollten, wie schon Tage genannt werden konnten, da noch keine Sonne war?) Am zweyten Tage das Firmament, das die obern und untern Gewässer trennen sollte. Beda behauptete daher, das Firmament bestehe ex aquis consolidatis chrystalli lapidis instar **).

Am

*) Dieß ist nun ein augenscheinliches Verdienst der Scholastiker, daß sie nicht mehr ganz blindlings dem Augustin und Gregor, wie ihre Vorgänger, nachsprachen; sondern Guthmüthigkeit und Billigkeit über Unbilligkeit und fanatischen Unsinn, der das vernünftige Geschöpf des guten Gottes von oben bis unten voller Dämonen pfropfte, nach und nach mehr siegen liessen.

**) Dieß kommt beynahe mit der Uridee überein. Nach derselben sind oben Meere, von

wo

Am dritten Tage erschien das trockene Land. Am vierten die Himmelslichter, wobey er sehr richtig bemerkt, daß also vorher noch keine Zeitbestimmung statt gefunden habe. Nun folgen die übrigen Tage, und so wurde das Chaos in sechs Tagen geordnet. Einige Theologen erklärten sehr vernünftig diese Schöpfung in sechs Zeiträumen (intervalla temporis) für eine menschliche Erzählung und Bequemung des Moses nach den Begriffen des Volks. Bey der Schöpfung der Gottheit finde eigentlich kein Zeitraum statt; sondern sie schaffe alles auf einmahl. Moses redete aber zu einem rohen Volke (rudi populo); er mußte also die Gottheit und die Werke derselben menschlich darstellen, und in Zeiträume theilen, damit sie das Volk fassen könnte. Hildebert zeigt nun noch zum Ueberfluß, daß sie schon die Auctorität des Augustins für sich haben de civ. L. 2. c. 7. Sie nannten die sechs Schöpfungstage sex operum distinctiones, quae se-

cun-

wo der Regen durch die Fenster des Himmels herab fällt. Hievon geht der alte Weise aus, denkt sich das Chaos als eine Wasserseule, und läßt den Baumeister der Welten die Einrichtung treffen, daß der eine Theil der Wasserseule über dem ausgespannten Teppich (רקיע) bleiben, und רקיע als Wand eintreten muß. Nun konnte auch der untere Theil der Seule, noch aus Erde und Wasser gemischt, geschieden und ausgebildet werden.

cundum Deum factae sunt simul, sed ordine dici oportuit *). Hildebert will dennoch lieber würk-

*) Ich erinnere mich, noch kürzlich irgendwo in einem theologischen Schema gelesen zu haben: man solle die ersten Kapitel der Genesis nicht für alte Nachrichten oder Fragmente *more ethnicorum* halten. Die Theologen, welche so etwas schlechthin, und ohne Gründe als Norm aufstellen, geben der Welt einen traurigen Beweis von ihrer Stupidität, und gänzlichem Mangel an Gelehrsamkeit. Die Theologen des 11 und 12 Jahrhunderts waren so wenig Heyden, als die Theologen unserer Zeit, welche behaupten, daß die ersten Kapitel der Genesis aus alten Nachrichten geflossen sind. Jenen muß es nicht in den Sinn gekommen seyn, daß die Art und Weise der Schöpfung gar keinen Einfluß auf Religion, auf Ruhe, Sittlichkeit und Glück der Menschen hat, sondern nur der Principalgedanke: Gott ist Schöpfer der Welt! Weiter behauptet das N. T. nichts. Selbst die symbolischen Bücher, wenn man auch noch diese zu Hülfe nehmen will, lassen sich auf weiter nichts ein, sondern behaupten nur: Deum esse creatorem omnium visibilium et invisibilium. Dieses Axiom muß jeder reinen Religion zum Grunde liegen, und kann daher nur wichtig heissen; nicht aber die Art und Weise der Schöpfung, die dem menschlichen Verstande unbegreiflich ist. Denn man mag eine Erklärung wählen, welche man will; so bleibt die Veränderung einer ewigen in sich und durch sich bestehenden Intelligenz — eine Willensbestimmung in derselben, womit sie eine Zeit anfängt, vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewe-

würkliche Zeiträume der Schöpfung annehmen. Am siebten Tage ruhete Gott von seinen Werken. Hier wird die Frage beantwortet, wie man dann den Ausspruch Christi Joh. 5, 17. pater meus opertur usque modo verstehen soll? Er würkt theils durch Schaffung neuer Seelen; theils ist die Fürsorge für die Erhaltung fortgesetzte Schöpfung.

Nach einer Variante las man zu seiner Zeit: requievit Deus die *sexta*. (Alia *littera* dicit in Genesi — ists ein bloßer Zahlbuchstab gewesen? In der Vulgata und den LXX schwerlich: also im Hebr. Text. Aber woher hat er diese Notiz?) Er glaubt, beydes sey wahr, weil Gott so wohl am Ende des sechsten als am Anfange des siebten Tages von seinen Werken

Bewegung in der Materie. Sonach ergibt sich auch, wie ausserordentlich kühn andere Theologen sind, wenn sie behaupten: Gott habe die Art und Weise der Schöpfung unmittelbar offenbaren müssen! Was für den menschlichen Verstand nicht faßlich ist, kann ihm auch von der Gottheit nicht mitgetheilt werden, und wenn man gar keinen Zweck für die Religion erblickt, so darf man auch eine solche Offenbarung nicht behaupten. Daher hat Gott sehr weislich im N. T. nichts über die Art und Weise der Schöpfung offenbart, sondern nur die Hauptidee für die Religion wieder eingeschärft: daß er Schöpfer der Welt sey! Hiemit ist uns ein Wink gegeben, daß wir uns auf das Wie? nicht weiter einlassen sollen.

Werken ruhete. Endlich wird noch die Frage beantwortet: warum zählen wir dann 7 Tage, da wir eigentlich nur 6 zählen sollten? Weil am siebten Tage ein anderer status rerum war, nämlich die Vollendung des Werks, so zählen wir sieben Tage

C. XXV. **Schöpfung des Menschen.** Der Mensch wurde nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen in Hinsicht seines **Verstandes.** Der Geist des Menschen ist der Spiegel, worinn sich die Gottheit abgebildet sieht. (Sehr erhaben!) Der Mensch ist ferner das Ebenbild Gottes, non per naturam, sed per participationem vel *imitationem.* Also auch in Hinsicht moralischer Vollkommenheiten ist er Gott ähnlich an Gerechtigkeit, Güte u. s. w.

C. XXV. **Schöpfung des Weibes. Warum schuf Gott nicht alle Menschen zugleich wie alle Engel?** Hier würde wohl ein jeder Anderer andere Gründe gefunden haben, als Hildebert angibt. 1) ad retundendam Diaboli superbiam. Der Teufel wollte sich das principium anmaßen. Gott aber ist eigentlich das principium *creationis,* und so sollte nun auch der Mensch principium *generationis* seyn. 2) Daß alle Menschen sich als ein Geschlecht, von einem Stammvater entsprossen, lieben sollten. (Dieß ist wenigstens ein sehr menschenfreundlicher Grund, nicht vom

Augu-

Augustin entlehnt, auch nicht im Geschmack der Verketzerungstheorie der Vorzeit)!

Ueber den Ursprung der Seele bey Kindern fand er drey Hypothesen vor sich 1) die Seelen wären bey der Schöpfung zusammen geschaffen worden; 2) per traducem sicut corpora; 3) nec simul, nec de traduce. Dieß behauptete hauptsächlich Hieronymus im Gegensatz der ältern Meynung per traducem, die er mit dem Anathema belegte, und sich auf Ps. 31, 15 berief: qui sigillatim finxit corda hominum, woraus die Folgerung gemacht wird, daß sie also aus Nichts (de nihilo) geschaffen werden. Hildebert selbst ist der Meynung, die Seele werde in dem Menschen bey seiner Entstehung geschaffen, die er zwar nicht hier, sondern weiter unten äussert.

C. XXVI. Zustand der Menschen vor dem Fall. Vom Baum des Lebens und der Erkenntniß gibt er diese Erklärung: des Lebens — weil die Frucht vor aller Hinfälligkeit, also auch vor dem Tode sicherte; der Erkenntniß — nur in Hinsicht des Befehls, der daran gekettet war. So bald der Mensch davon aß, erkannte er den Abstand zwischen dem Guten, das er verlohren, und dem Bösen, was er gefunden hatte. Der Mensch hatte schon vorher die Kenntniß des Guten und Bösen, aber er hatte noch keine Erfahrung im Bösen

sen gemacht. Weil er einen animalischen Körper hatte, konnte er sterben, aber auch nicht sterben. Immortalis darf man ihn wenigstens vor dem Fall nicht nennen; sondern man muß bloß sagen non poterat mori *). Hierauf folgt eine weitläuftige Untersuchung: ob denn auch die Kinder in ihrer jetzigen Schwäche würden geboren seyn, wenn Adam nicht gesündiget hätte? Augustin wird dabey durchgesucht, dem es denn doch so schien, als wenn sie eben so hätten geboren werden müssen propter necessitatem vteri. Es lassen sich zwar noch mehrere Arten gedenken; sie konnten zum Beyspiel gleich so vollkommen auf die Welt kommen wie die Küchlein, und der Mutter alsobald nachlaufen: allein weil Augustin nichts weiter hierüber bestimmet, so würde es absurd seyn, sich näher darauf einzulassen. Den meisten Theologen wollte die Unsterblichkeit des Körpers nicht recht behagen und sie behaupteten, Adam hätte alsdann keinen animalischen Körper haben, noch essen und trinken müssen; allein sie werden hinlänglich widerlegt.

C. XXVII.

*) Man sieht, wie er mit der Modification kämpft, wenn er die kirchliche Lehre mit der gesunden Vernunft in Uebereinstimmung bringen will. Unsterblichkeit des ganzen Menschen, als solchen, ist ein ungedenkbarer Begrif, und dennoch hatte die Kirche der Individualität des ersten Menschen vor dem Fall so etwas angeheftet.

C. XXVII. *de peccato primi hominis*. Superbia est radix et caussa omnis peccati, also auch bey dem ersten Menschen. Hier findet man nun schon sehr weitläuftig die scholastische Bestimmung in peccato duo sunt *reatus* et *actus*. Jenes ist die voluntas peccandi; dieses die Begehung selbst.

C. XXVIII. **Von der Gnade, die der Mensch vor dem Falle hatte.** Es war bloß *gratia creatrix*, hinreichend genug, dem Fall auszuweichen; aber es fehlte ihm gratia cooperans ad faciendum bonum *). Nach dem Fall gebrauchte er sowohl die gratia *cooperans* als *operans*. Operans gratia facit a peccatis surgere, facit etiam *bonum velle*. Wegen der ersten Bestimmung konnte sie Adam vor dem Falle nicht haben. Gratia cooperans cooperatur volenti, vt faciat bonum. Dieser bedurfte er auch schon vor dem Fall. Nach dem Fall geht die gratia operans voran Ps. 58, 11. gratia

*) In dem Artikel von der Gnade sind die Bestimmungen Augustins am sichtbarsten, und selbst bis auf die härtesten Aeusserungen unverrückt beybehalten. Freylich ist der Mensch, was er ist, durch die Gnade Gottes; allein wenn man diese Gnade in so viele Theile theilt, und darnach die Vertheilung auf die Menschen bestimmt, so denkt man sich Gott gar zu sehr als irdischen Fürsten.

Bayerische Staatsbibliothek München

tia eius praeuenit me. (Also war in seinem System operans und praeueniens eins).

C. XXIX. *de libero arbitrio.* Definition. Est habilitas rationalis, qua bonum eligitur gratia cooperante, vel malum ea deserente, et consistit in voluntate et ratione. (Man sieht kaum ein, wie noch ein freyer Wille statt haben kann, wenn eine gratia deserens mit ins Spiel gebracht wird, worauf die Wahl des Uebels nothwendig folgen zu müssen scheint).

C. XXX. **Verminderung desselben nach dem Fall.** Bevor der Mensch nicht durch die Gnade befreyet ist, bleibt er wie ein Gefesselter; kann weder das Gute wollen noch thun Röm. 7, 18 *). Die gratia operans macht ihn frey, und die cooperans hilft ihm das Gute vollbringen. **Selbst der gute Wille ist uns nicht natürlich, sondern eine Folge der gratia. Alles nach Augustins Sätzen.**

C. XXXI.

*) Dieß wäre fürwahr ein großes Unglück! Augustin bedachte nicht, daß sich der einzelne Fall des Paulus nicht auf alle Menschen ausdehnen läßt, in so fern nicht alle Menschen so sanguinisch sind als Paulus; bedachte nicht, daß Paulus nach seiner gewöhnlichen Heftigkeit etwas zu weit geht, und mehr behauptet, als er im strengsten Sinn hätte vertheidigen mögen. Sollte er nie das Gute, was er wollte, gethan haben; so würde er in unsern Augen kein guter Mensch bleiben.

C. XXXI. Warum wird die Sünde Adams den Menschen zugerechnet? Nach Augustin war es ein Axiom: omnes rei ſunt peccati originalis, quoniam per concupiſcentiam (durch Beyſchlaf) ab Adamo deſcendunt Röm. 5, 12. Eine andere Partey Theologen gab aber einen andern Grund der Zurechnung an. Das Vergehn im Paradies war das gröſte, welches je ein Menſch beging. Adam konnte ſich nicht mit der Unwiſſenheit entſchuldigen noch mit Reitzen der Sinnlichkeit (nach der Moſaiſchen Erzählung ſehr richtig!); deßhalb hatte das erſte Vergehen einen ſolchen Einfluß auf ſeine Natur, daß ſie gänzlich geſchwächt und verderbt wurde. Hildebert leugnet den Vorderſatz, weil die Sünde wider den heil. Geiſt doch noch größer ſey Matth. 12, 32. Endlich wird noch die Auguſtiniſche Hypotheſe: alle Menſchen lagen in Adam eingewickelt, oder das Evolutionsſyſtem, gegen den häufigen Vorwurf der Unbegreiflichkeit vertheidigt *).

*) Der Stof zu Auguſtins Idee lag im Plato, dem die Abſtractionen des Verſtandes (die vniuerſalia der Nominaliſten und Realiſten) nicht bloſſe Begriffe zu ſeyn, ſondern unabhängig von dem Daſeyn des menſchlichen Geiſtes objective Realität zu haben ſchienen. So konnte nun auch das Abſtractum Natur der Menſchheit aus dieſem Geſichtspuncte betrachtet werden. Daher die Behauptung Auguſtins,

C. XXXII. *Quid sit peccatum originale* *)? Zuvor Widerlegungen verschiedener Meynungen. Einige glaubten, es wäre poena peccati; andere inobedientia: aber es ist concupiscentia mali et ignorantia boni, aus Augustin bewiesen.

C. XXXIII. *Cur originale?* Quia ab origine contrahitur i. e. a parentibus traducitur Ps. 50, 7. **). Ein gehässiger Einwurf wurde noch wider

stins, und mit einiger Modification des Anselm, Honorius und Adard: alle Menschen haben in Adam gesündigt, weil sie alle eine gemeine Natur haben. Sie war zwar in Adam rein und unschuldig geschaffen, durch die persönliche Sünde Adams aber wurde sie so befleckt, daß Gott aus dieser gemeinen Natur des Menschen keine neue unsündige Individua weiter hervor bringen konnte. Hierin liegen offenbar Spuren vom Realismus Um so billiger war es, daß die Theologen unserer Zeit nach dem Beyspiel des sel. Jerusalems lieber einige Ideen des so verschrienen Theologen Pelagius wieder zu Hülfe nahmen, um die moralische Unvollkommenheit des Menschen zu erklären, da sich die Hypothese Augustins auf einen logischen Wahn stützte.

*) Dieser Artikel erscheint nun hier zum ersten Mahl in der Dogmatik. Johann von Damaskus hatte ihn noch nicht in seinem System, weil er ganz lateinischen Ursprungs ist. Hier wird er um desto weitläuftiger behandelt; je mehr Augustin davon hielt.

**) Nach der Vulgata; nach dem Hebr. Text 51, 7. Es geht mit dieser Stelle wie mit mehren

wider das peccatum originale gemacht, das nach Augustins Idee dem Menschen als Menschen ankleben soll. "Die Seele wird unbefleckt von Gott in dem Körper des Menschen geschaffen. Dieser soll nun aber schon als Körper sündig seyn, also muß die Seele in dem Augenblicke ihrer Existenz auch schon sündig werden; mithin ist sie niemahls unbefleckt von der Sünde, wie sie doch aus der Hand des guten Schöpfers kommen muß? Hildebert, der ebenfalls der unmittelbaren Seelenschöpfung zur Belebung des Embryo zugethan war, kann sich dieß auch nicht anders gedenken: nur muß man dessen ungeachtet behaupten, quantum ad creationem, munda est anima.

C. XXXIV. de *peccatis actualibus*. (Diese Classification der Sünden verdankte die occidentalische Kirche vorzüglich dem Englischen Erz-

mehren andern in der Dogmatik; ausser dem Zusammenhange sind sie beweisend, im Zusammenhange aber nicht. David spricht von sich; also nicht von dem ganzen Menschengeschlecht. Er legt ferner ein Sündenbekenntniß ab, und redet eine affectvolle Sprache, die nur auf seine Lage Beziehung hatte; also keinen philosophischen Sinn und philosophische Allgemeinheit gewinnen kann. "Ich bekenne es, ich habe gesündigt, nicht bloß in diesem Fall mit der Bathseba, sondern von der frühesten Kindheit an bin ich ein sündiger Mensch gewesen!!

bischof Theodor. Man konnte danach gewisse Regeln der Absolution, und bestimmte kirchliche Strafen festsetzen, und so hatte sie wenigstens einen kirchlichen Disciplinarzweck).

C. XXXV. **Was ist die Ursach der Sünde?** Voluntas a Deo deficiens.

C. XXXVI. **Natur der Sünde.** Die Sünde ist ein Nichts!! Joh. 1, 3. sine ipso factum est *nihil.* Damit bringt er die Definition Augustins in Harmonie: malum est priuatio boni. Ist sie Privation, so ist sie nichts. Nun muß aber einem Jeden der Gedanke willkührlich kommen: Wie kann denn um des Himmels Willen! das Böse das Gute verderben, wenn es nichts ist? Dieß begreift Hildebert leicht. *Abstinere a cibo*, non est aliqua *substantia*, attamen substantia *corporis*, si omnino a cibo abstinetur, frangitur!! und so war auch dieser Scrupel aus dem Wege geräumt.

C. XXXVII. *in qua natura sit peccatum.* In spirituali et corporea. In den folgenden Kapiteln werden wir nun gleich sehen, wie jene vorangegangene Classification der Sünden doch noch dieß Gute hatte, daß sich eine neue theologische Moral bildete, die zwar besser war, als die vorige paralytische Mönchstugend, der man es aber doch auch noch Jahrhunderte ansehen

hen konnte, aus welchem Artikel sie zuerst geflossen war.

C. XXXIIX. *quibus modis peccatum existat.* Durch Begierde und Furcht. Unterschied zwischen delictum und peccatum. Jenes ist das Vergehen gegen Gott; dieses gegen uns selbst und unsre Nächsten. Es gibt sieben vitia capitalia nach Gregor. Stolz muß oben anstehen, wovon es wieder vier Arten gibt, durch deren eine der Teufel fiel. Andere Theologen behaupteten, der Geitz sey die Wurzel alles Uebels. Dieß bringt er so in eine geschickte Verbindung. Stolz ist die Wurzel aller Uebel; Geitz aller schlechten Handlungen.

C. XXXIX. *Quae sit differentia inter virtutes.* Neun Lastern werden neun Tugenden entgegen gesetzt, welche die dona spiritus Sti erzeugen. Der Unterschied zwischen beyden ist folgender. Dona spiritus Sti. sind die Saat auf den Boden unseres Herzens gesäet; die Tugenden die Saat, welche daraus hervorwächst. (Wenn gleich der Ausdruck hier sehr bildlich ist; so ist doch das Bild und der Gedanke selbst sehr vortreflich und rührend). Es giebt vier Arten von Furcht, timor servilis, mundanus initialis, filialis. (Im Ganzen können wir hiebey das Urtheil nicht bergen, daß wo die Moral in solche Classenbestimmung gezwungen,

wird, die man als Grundidee des ganzen moralischen Systems ansieht, wonach Laster und Tugend immer parallel laufen, für die Moralität nicht sehr gesorgt zu seyn scheint. Die Tugenden müssen nur aufgesucht werden, um sie den Lastern entgegen zu stellen. Der Mensch wird durchaus als lasterhaftes Individuum zum Grunde gelegt, da er doch ausgemacht mehr gut als bös ist).

C. XL. *de sacramentis.* Gegen alle Sünden, so wohl originalia als actualia, sind die Sacramente als ein Gegenmittel erfunden. Definition: sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma*).

Unterschied zwischen signum und sacramentum. Von jenem wird nur gefordert, daß es das bedeute, was es andeuten soll, non ut conferat; sacramentum bedeutet aber nicht bloß, sed etiam confert, cujus est signum. Die Sacramente sind eines dreyfachen Zwecks da, propter eruditionem, humiliationem, et exercitationem. Von dieser giebt es wieder drey Arten

*) Diese Definition ist auf die Augustinische Idee gebauet, daß die Sacramente eben die vim emendatricem haben, als practische Religionswahrheiten, und als ein sinnlicher Religionsunterricht angesehen werden müssen. Daher bestimmt Hildebert den Zweck auch ad eruditionem, eruditur enim mens ad intelligenda invisibilia.

ten ad aedificandum, ad corporis et animae conversionem. Jedes Sacrament besteht aus drey Theilen; ex rebus, factis, dictis. Bey der Taufe ist es merkwürdig, daß er sie so characterisirt, qui *totum* abluit *corpus*. Also war es am Ende des XI Jahrhunderts noch gewöhnliche Sitte des Abendlandes unterzutauchen, und die affusio nur dem Nothfall vorbehalten.

C. XLI. *de lege scripta.* Das Gesetz ist ebenfalls ein Mittel wider die Sünde. Die Absicht des Mosaischen Gesetzes war, das Naturgesetz wieder herzustellen, und ein rohes Volk durch äussere Legalität zur künftigen bessern Religion vorzubereiten. Dieß that der Decalogus, den er schlechthin die 10 Naturgesetze nennt. Das alte Gesetz war particulär, und diente nur einem Volke; das neue Gesetz (Evangelium) ist universell, nicht mehr Symbol sondern die Sache selbst. Gott duldete jenes, damit er wenigstens die Hebräer vom Götzendienst, und Dämonenopfer abhielt — — — —.

Hier schließt sich diese merkwürdige Schrift, und dem Leser wird der Wunsch lebhaft werden, daß uns die Zeit auch den übrigen Theil erhalten haben möchte, denn manche mit unterlaufende Absurditäten abgerechnet (die mehr ein Vorwurf der Zeit, als des Verfassers sind), muß man doch gestehen, daß

ganz eigne trefliche Bemerkungen vorkommen, die man hier wohl nicht erwartet hat. Manche Behauptungen, die er aufgestellt hat, sind Hypothesen, die im Umlauf waren, und es auch noch hernach blieben, wobey es jedem frey stand, ob er sie annehmen wollte oder nicht. Andre Bestimmungen waren aber schon durch Synodalschlüsse zur kirchlichen Heiligkeit erhoben, und behielten auch ihr Ansehen unter diesem Stempel. Jene wurden noch wohl etwas anders modificirt; allein weil sie einmahl gangbar waren, so verwarf man sie auch nicht leicht ganz.

Der Artikel von der heiligen Schrift fehlt, und wenn man gleich nicht sicher seyn kann, ob er nicht mit verloren gegangen ist, so bleibt doch wohl der Verdacht sehr gegründet, daß man ihn damahls nicht für so wichtig gehalten habe, als manche andre in der That minder wichtige Artikel, dann 1) war im Anfange mehr Veranlassung dazu als späterhin, und 2) kommt dieser Artikel im Elucidarius (einer Art von System aus der Mitte des XII Jahrhunderts) ebenfalls nicht vor, und macht überhaupt noch lange keinen Theil der Dogmatik in Abendlande aus. Im XIII Jahrhundert schien es zwar, als wenn man die Wichtigkeit desselben einsähe, und Bonaventura handelt wenigstens in der Vorrede zu seinem Compendio der Dogmatik davon (in proëmio ad breviloquium i. q. summa

summa. Opuscula *Bonav.* T. I. 1647 Paris) aber freylich auf eine Art, die nicht sehr erbauet: de SSrae ortu, progressu, statu, latitudine, longitudine, sublimitate, profunditate, et procedendi eamque interpretandi modo. An die Inspiration, welche überhaupt im Mittelalter keine große Rolle spielte, wird nicht gedacht, und selbst dieser aufgehende Schein von Wichtigkeit verschwand in der Folge wieder. Hätte Hildebert die Dogmatik des Johann von Damaskus gekannt; so hätte er vielleicht den Artikel von der Schrift, wie jener, auf die Sacramente folgen lassen können: allein er erwähnt derselben nirgends, und man fing auch erst gegen die Mitte des XII Jahrhunderts an, sie im Abendlande zu lesen. Da der Damascener besonders im Verdacht stand, mit dem Ursprunge des großen Streits der beyden Kirchen über den Ausgang des Geistes vom Sohn verwickelt zu seyn; so ist es kaum zu begreifen, wie ihn nur irgend ein Occidentale hat nutzen und sich darauf berufen mögen. Dennoch thut es Hugo von St. Victor, und so ist die Sache als Factum über allen Zweifel erhoben.

Wir bemerken endlich noch zum Beweis der obigen Behauptung einige Stellen aus den Schriften Abälards, der bis gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts lebte, worin der Glaube an das Daseyn Gottes ebenfalls zum Grunde liegt. *Introduct. ad theolog.* L. I. c.

C. I. Fides est existimatio rerum non apparentium h. e. sensibus corporis non subjacentium. C. IV. Fides catholica partim circa *ipsam divinitatis naturam*, partim circa beneficia consistit.

Hiemit harmonieren die merkwürdigen Aeusserungen L. II. C. X. derselben Einleitung. Abälard will die Unmöglichkeit zeigen, daß man eine befriedigende Erklärung von der Trinität geben kann, und behauptet, daß man auch aus einzelnen Begriffen z. E. Substanz ꝛc. sie nicht für ungereimt ausgeben dürfe, denn der Begrif Substanz passe eben so uneigentlich auf die Gottheit, als alle andere; so wie überhaupt die menschliche Sprache bey weitem nicht hinreiche, die Natur der Gottheit an sich zu entwickeln. In der ganzen Sprache des Menschen gebe es keine Worte, welche die Realität Gottes im eigentlichsten Verstande ausdrückten; daher alle Lehre von Gott symbolisch sey, in Vergleichungen (parobolisch) und Räthsel (änigmatisch) eingehüllt, wodurch wir zwar Spuren seiner unermeßlichen Majestät entdeckten, die man aber mehr glauben müsse, als man sie begreifen könne. Wenn man die Verhältnisse der Theologie des zwölften Jahrhunderts kennt, so muß man über diese kühne Philosophie in der Theologie erstaunen. Es wird daher nicht zweckwidrig und unsern Lesern unangenehm seyn, wenn wir die ganze Stelle im

im Zusammenhange, doch mit einigen Abkürzungen, vor Augen legen, nebenher aber dem noch sehr corrumpirten Texte, wie nicht minder der hin und wieder uncorrecten Sprache auf der Stelle nachzuhelfen suchen.

Cum ſit itaque tanta diuinae ſubſtantiae vnitas, ſimplicitas, puritas, atque identitas, vt in ea videlicet nulla ſit partium aut accidentium ſeu quarumlibet formarum diuerſitas; nulla vnquam variatio — quomodo tres perſonae in ea aſſignari (*indicari*, *animaduerti*) ſiue intelligi queant? cum nulla ibi ſit rerum multitudo, vbi tantum eſt vna atque indiuidua penitus ſubſtantia, nullus ibi rerum numerus, vt vel tria vel multa dicere poſſimus; ſed *eadem penitus ſubſtantia ſimplex omnino atque indiuidua* ſit, ſingulae perſonae ſiue omnes ſimul, h. e. vnaquaeque trium perſonarum, ſiue ipſa, vt dictum eſt, trinitas. (*Singulas perſonas ſiue omnes ſimul, quod idem eſt ac vnamquamque trium perſ., ſiue ipſam trinit. reſpicias.*). Quippe vbi eſt nulla multitudo rerum, imo penitus nulla multitudo, nulla pluralitas, nulla diuerſitas — quomodo multitudo perſonarum, aut vlla earum diuerſitas erit? Qua ratione altera perſona ab altera diuerſa eſt, ſiue etiam ab ipſa trinitate, cum eadem penitus, vt dictum eſt, trium perſonarum ſubſtantia ſit, nec vlla ab inuicem vel eſſentiae diuerſitate vel accidentium ſiue formarum proprietate disiunctae ſint.

Dif-

Difficile fortaſſe, imo impoſſibile eſt, hominibus hoc diſſerere (*exponere*), et ei maxime, qui in omnibus, quae adſtruit, per humanas rationes (*humano more*, *exemplis a ſimilitudine repetitis et cet.*) ſatisfacere contendit, et cum de re aliqua ſingulariter quicquam diſcutit, quod ad eius proprietatem pertinet, *aliarum rerum* multitudine id confirmare nititur, cum videlicet vnaquaeque res *proprium quiddam* habeat, per quod a ceteris omnibus *differt*, nec facile ſit, diſſimilitudinem in ceteris aſſignare (*in ceteris omnibus accurate indicare.*)

Quanto autem excellentia diuinae naturae a ceteris, quas condidit naturis, longius abſcedit, tanto minus congruas ſimilitudines in illis reperimus, quibus ſatisfacere de iſta (natura divina) *valeamus. Quam etiam naturam Philoſophi Deum ignotum profitentes, in tantam eius excellentiam, omnium mortalium cogitationem excedentem, veriti ſunt affingere, vt nec, quid ipſa ſit, definire auſi ſint, cum ſummus ille, vt ſupra meminimus, Philoſophorum Plato, vix quid ſit, dicere auſus ſit: hoc ſolum de eo ſciens, quod ſciri, qualis ſit, ab hominibus non poſſit.* — — Ecce ille (alius) negat ab homine hunc poſſe ſciri, iſte (alius) vero poſſe diſſeri.

Vnde ipſum penitus, cum rerum omnium naturas Philoſophi diſtinguerent, praetermittentes, quem nec ore diſſeri, nec mente concipi profi-

profitentur, eum a numero rerum ſic excluſerunt, quaſi eum nihil eſſe adſtruerent. Cum enim omnem rem aut ſubſtantiae aut alicui aliorum generaliſſimorum *(vniuerſalium, cuiusmodi ſunt omnia praedicamenta, accidens &c.)* ſubiiciant, vtique et Deum, ſi inter res ipſas comprehenderent, aut quantitatibus aut ceterorum praedicamentorum *(alicui)* connumerarent, qui *(Deus)* nil omnino eſſe ex ipſis (*eorum omnium*) conuincitur. Omnes quippe res praeter ſubſtantias per ſe ſubſiſtere non poſſunt, niſi ſcilicet ſubiectis ſuſtententur ſubſtantiis, vt albedo nulla ratione eſſe poteſt, niſi in ſubiecto corpore, aut pietas niſi in anima, aut quaelibet res nouem praedicamentorum, niſi ſubiectis ſubſtantiis inſint.

Subſtantiae vero in propria natura per ſe ipſas exiſtere aut perſeuerare poſſunt, omnibus et aliis rebus deſtructis. Vnde etiam ſubſtantiae quaſi ſubſiſtentiae dictae ſunt, et ceteris rebus, quae eis adſiſtunt (*adſunt*), nec per ſe ſubſiſtunt, naturaliter priores ſunt. Ex quo liquidum eſt, Deum, qui omnium rerum eſt initium et ſingulare principium, nullo modo in eorum numero contineri, quae ſubſtantiae non ſunt.

Sed *nec ſubſtantia* ſecundum eos (*Philoſophos*) ſupponitur Deus, licet ipſe maxime ſit res per ſe exiſtens, et verum et incommutabilem eſſe (*et incommutabile eſſe* l. eſſentia) ipſe ſolus a ſe habeat,

habeat, a quo ſunt omnia. De cuius quidem veritate ac ſimplicitate ſiue incommutabilitate *Auguſtinus* de trinit: ſic intelligamus Deum, ſi poſſumus, quantum poſſumus etc. *). Eſt tamen ſine dubitatione ſubſtantia, vel ſi melius hoc appellatur *eſſentia*, quam Graeci ϑσιαν vocant.

Quod autem *nec* iuxta Philoſophos *ipſe Deus ſubſtantia ſit dicendus*, facile conuinci poteſt ex ipſis ſcripturis omnium dialecticam tractantium, quam nunc latinitas (*habet*) *Porphyrii* ſcilicet, *Ariſtotelis* et *Boëthii*. Ait enim *Porphyrius* in Iſagogis, quas ad categorias *Ariſtotelis* conſcripſit: vnamquamque ſubſtantiam vna ſpecie participare, pluribus vero accidentibus et ſeparabilibus et inſeparabilibus.

Ariſtoteles quoque in Categoriis proprium ſubſtantiae aſſignans ait. Maxime autem proprium ſubſtantiae videtur eſſe, quod cum ſit vnum et idem numero, contrariorum eſt ſuſceptibile.

Cum itaque Deo iſta omnia cooptari non poſſunt, cuius ſubſtantia nec accidentibus variari, nullis omnino formis ſubiacere poteſt; liquet, nec inter ſubſtantias eum philoſophos recepiſſe. Neque enim ſubſtantia non eſt Deus, ſi vere ſub-

*) Dieſelbe vortrefliche Stelle, welche ſchon Hildebert anführte.

ſubſiſtere naturam, et incommutabilem eſſe, in ipſo attendamus. Nec rurſus ſubſtantia eſt ſi vſitatam nominis ſubſtantiae appellationem ſequamur, cum videlicet accidentibus ſubiectus eſſe non poſſit. — — —.

Abſurdum eſt autem, vt ſubſtantia relatiue dicatur (*dicere Deum relatiue ſubſtantiam eſſe*). Omnis enim res ad ſe ipſum ſubſiſtit, quanto magis Deus? Si tamen (*modo*) dignum eſt, vt dicatur ſubſiſtere. De his enim rebus intelligitur ratione, in quibus ſubiectis ſunt ea, quae in aliquo ſubiecto dicuntur, ſicut color in corpore. Res ergo mutabiles neque ſimplices, proprie dicuntur ſubſtantiae. Quare nefas eſt dicere, vt ſubſiſtat et ſubſiſtit bonitati ſuae (*Deum ſubſiſtere et ſubſiſtere bonitate ſua*), atqui (*cum*) illa bonitas non ſubſtantia ſit, vel potius eſſentia; neque ipſe Deus ſit bonitas ſua, ſed in illo ſit, tanquam in ſubiecto *).

Vnde

*) Abälard treibt die Sache zu weit, wenn er den kirchlichen Ausdruck Subſtanz ganz nach der herrſchenden Philoſophie ſeiner Zeit, der Ariſtoteliſchen, modeln will. Will er den philoſophiſchen Sinn anwenden; ſo ſollte es urſprünglich nicht mehr heiſſen, als quod per ſe ſubſiſtit i. q. eſt, ſo auch der Ausdruck ſubſiſtit bonitate ſua, er iſt ganz Güte, die Güte als Grundeigenſchaft angeſehen: will er aber den kirchlichen Sinn anwenden, ſo iſt dieſer ein ganz anderer, und ſubſtantia iſt die Ueber-

Vnde manifestum est, Deum abusiue vocari substantiam, vt nomine vsitatiori intelligatur *essentia*, quae vere ac proprie dicitur; ita vt fortasse Deum solum dici oporteat essentiam.

Sed tamen siue essentia dicatur, quae proprie dicitur, siue substantia, quod abusiue, vtrum-

setzung theils von ὑποστασις theils von ουσια, wobey die Zeiten zu unterscheiden sind. Vor der Nicänischen Synode gebrauchten die Väter ὑποστασις grösstentheils als die Summe von Eigenschaften, die mehreren Subjecten von einer Natur gemeinschaftlich zukommen können. Daher behauptet noch Hieronymus ad Damasum Ep. XV. nur eine Hypostase in der Trinität, und beruft sich auf die Profanschriftsteller, wo ὑποστασις so viel sey als substantia. Eben diese Bedeutung kann auch ουσια essentia haben, und in so fern behauptete man ebenfalls nur eine ουσια in der Trinität. Es kann aber auch ὑποστασις die Summe von Eigenschaften heissen, wodurch sich ein Subject einer Classe von andern unterscheidet, wenn sie gleich daßelbe Wesen ουσια, essentia, substantia, haben. Daher sprach Origenes Commentar. in Ioan. p. 24 von drey Hypostasen in der Trinität, und dachte sich wohl darunter eine separirte Existenz. Um der weitern Verwirrung zu wehren, war es also nothwendig, daß die Synode zu Alexandria (362) festsetzte: man könne eine Hypostase sagen, wenn man nur den Unterschied von dreyen zugäbe, und drey Hypostasen, wenn man nur eine Substanz beybehalten würde

vtrumque ad ſe non relatiue dicitur, unde hoc (*idem*) eſt Deo eſſe quod ſubſiſtere, et ideo ſi vna eſſentia trinitas, vna etiam ſubſtantia — —.

Patet igitur a tractatu Philoſophorum, rerum omnium naturas in decem praedicamenta diſtribuentium, *illam ſummam maieſtatem eſſe excluſam omnino, nec vllo modo regulas aut traditiones* (doctrinas) *illorum ad illam ſummam atque ineffabilem celſitudinem conſcendere, ſed creaturarum naturis inquirendis eos eſſe contentos*, ſecundum quod ſcriptum eſt: *qui de terra eſt, de terra loquitur*, quas nec adhuc comprehendere, nec ratione diſcutere ad illud ſufficiunt — —. Et difficile aeſtimabimus (cum ſit difficile aeſtimare) quae in terra ſunt, et quae in proſpectu ſunt; inueniemus cum labore, quae in coelis ſunt, aut quis inueſtigabit?

Quod etiam omnis haec locutio *ad creaturarum ſtatus* maxime accommodata ſit, ex ea praecipue parte orationis apparet, ſine qua nulla dicitur conſtare perfectio orationis, ex ea ſcilicet, quae verbum appellatur. Haec quippe dictio temporis deſignatiua, quae incepit a mundo. Vnde ſi huius partis ſignificationem attendamus, per eam cuiusque conſtructionis ſenſum infra ambitum contineri vel coerceri temporis (*inueniemus*) h. e. ad eas res tantum temporaliter inclinari, quas demonſtrare volu-

mus temporaliter contingere, nec aeternaliter ſubſiſtere *).

Vnde cum dicimus Deum priorem eſſe mundo, ſiue exiſtere ante tempora, quis *ſenſus* in his verbis *verus* eſſe poteſt de proceſſione (*antecesſione*) Dei et ſucceſſione iſtorum (*temporum*) ſi haec verba ad hominum inſtitutionem (*morem*) accipiamus, ſecundum ipſam temporis ſignificationem, ſecundum tempus (*Deum*) priorem eſſe mundo vel exſtitiſſe, h. e. in tempore praeterito fuiſſe, antequam tempus eſſet aliquid!

Opor-

*) Der Sinn dieſer etwas dunkeln Worte ſcheint folgender zu ſeyn. Daß unſere Sprache nach endlichen Dingen gebildet, und auf endliche Dinge auch eigentlich nur anwendbar ſey, ſieht man aus dem Redetheil verbum (Zeitwort). Die Bedeutung des Verbum wird durch Zeiten beſtimmt, und Zeit exiſtirt erſt ſeit dem Daſeyn der Welt. Wenn wir nähmlich auf die Bedeutung des Verbum achten, ſo werden wir finden, daß der Sinn, den wir dadurch in irgend einem Satze ausdrücken können, immer noch im Kraiſe der Zeit bleiben müſſe, wenn es ein bedeutender Sinn ſeyn ſoll d. h. daß das Verbum immer nur eine Zeitbeziehung auf die Dinge habe, die wir der Zeit nach als zufällig und nicht als ewig exiſtirend bemerklich machen wollen. Daher iſt für einen endlichen menſchlichen Verſtand kein abſolut deutlicher Sinn in den Ausdrücken: Gott iſt früher als die Welt — oder er exiſtirte ſchon vor der Zeit! denn dieß exiſtirt haben, drückt ſchon ein tempus praeteritum aus, wenn gleich damahls die Zeit noch ein Unding war.

Oportet igitur cum ad ſingularem diuinitatis naturam quaſcunque dictiones transferimus, eas in quandam ſingularem ſignificationem ſeu etiam inſtitutionem contrahere, atque per hoc *(ideo)* quod omnia etiam excedit, neceſſario (*oportet*) propriam inſtitutionem excedere — —.

Sed nec proprium et vſitatum nomen Dei ad illam vnicam diuinitatis maieſtatem, quae *excogitari* non valet (*poteſt*) nedum *diſſeri*, ipſi magni Philoſophi nouerunt accommodare. — — *Quid itaque mirum, ſi cum omnia ineffabiliter tranſcendat Deus, omnem quoque inſtitutionis humanae ſermonem excedat? Et cum eius excellentia omnem longe exſuperet intellectum, propter intellectus* (Begriffe) *autem voces ſint inſtitutae, quid mirum, ſi intellectus tranſcendat, qui tranſcendit *) cauſſas?*

Attendite fratres et verboſi amici, quantum ab invicem diſſonent diuinae et humanae traditiones, ſpirituales et animales Philoſophi, ſacrarum et ſecularium litterarum diſciplinae; nec tanquam *temerarii iudices* arguatis, cum fides talia verba proluterit, quorum intelligentia veſtris incognita ſit diſciplinis. Certum quippe eſt, quoniam vnaquaeque ſcientia atque cuius-

 libet

*) Hier kommt, ſo viel ich mich erinnere, in dieſer Materie der Ausdruck transcendental zum erſten Mahle vor.

libet artis tractatus propriis vtitur verbis, et vnaquaeque doctrina, propriis locutionibus gaudet, et *saepe eiusdem artis tractatores verba variare delectat, quia semper in omnibus, teste Tullio, identitas mater est satietatis* h. e. fastidium generans; atque in tantum etiam variare, vt saepe vocem eandem de vna significatione sic ad aliam transferant, vt si vocis identitatem magis, quam sensuum diuersitatem sequamur, ipsos sibi contrarios reperiamus *). Quanto magis ergo illius

*) Diese Bemerkung läßt sich auch mit einiger Einschränkung auf unsre Zeiten anwenden. Es ist wahr, keine Wissenschaft darf ganz ohne Terminologie seyn, denn sie gibt den Begriffen Ordnung, Stätigkeit, und erspart wiederholte Erklärungen und Definitionen: allein wenn sie ganz in eine übermässige durchaus neue Terminologie gezwungen wird, so verliert sie sehr viel von ihrer Anwendbarkeit und allgemeinen Nützlichkeit. Mir ist daher bey Kants Kritik der R. V. sehr häufig *D'Alembert* eingefallen (Elemens de Philosophie im 4ten Th. der melanges de litterature §. 4. p. 39). Les termes scientifiques n'etant inventés que par la necessité, on ne doit pas les multiplier au hazard; on ne doit par surtout exprimer d'une maniere savante, ce qu'on dira aussi bien par un terme; que tout le monde peut entendre. On ne sauroit rendre la langue de la raison trop simple et trop populaire: non seulement c'est un mojen de rependre la lumiere sur un plus grand espace, mais c'est aussi oter aux ignorans un pretexte de decrier le savoir. Plusieurs s' imaginent, que toute la science d'un Mathematicien consiste a dire

lius singularis et summi boni tractatores singularia quaedam verba habere oportuit, aut ad quandam illa detorquere significationem, quibus id, quod singulare est, singulariter profertur, nec publicis et vulgaribus locutionibus illud ineffabile, illud incomprehensibile coercetur. De quo si quid de aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus, quae quidem homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, cum videlicet per illa suos intellectus manifestare vellent. Cum igitur homo vocem inuenerit ad manifestandos intellectus suos, *Deum autem intelligere* minime sufficiat, recte illud bonum effari nomine non est ausus.

Vnde in Deo nullum vocabulum propriam inuentionem seruare videtur, sed omnia, quae

H 4 de

dire *corollaire*, au lieu de consequence, *scholie*, au lieu de remarque. Ils croient, que la langue particuliere de chaque science en fait tout le merite, que c'est vne espece de rempart, inventé, pour en defendre les approches et cet. Die Wahrheit der letzten Worte bestätigt sich hauptsächlich an jungen Leuten, die sich nach ihrer Versicherung mit Kantischer Philosophie beschäftigt haben, und dem Anstrich von der Terminologie nehmen. Ich habe oft Gelegenheit gehabt, dieß zu bemerken, und pflege mir in solchen Fällen eine Erklärung mit andern Worten auszubitten, denn eine Wahrheit, die man einsieht, muß sich von mehreren Seiten wenden und darstellen lassen.

de Deo dicuntur, translationibus, et parabolicis aenigmatibus inuoluta ſunt, et per ſimilitudinem veſtigantur, ex parte aliqua inductam, *vt aliud de ineffabili maieſtate credendo nunc magis, quam intelligendo deguſtemus*, et quoniam minus plenarias ſimilitudines inuenimus ad illud, quod ſingulare eſt, inducendum, minus de eo ſatisfacere poſſumus per ſimilitudines.

So richtig und ſcharfſinnig auch das Räſonnement des Verfaſſers auf der einen Seite iſt; ſo ſcheint doch auf der andern gegen die letzten Behauptungen einiges mit Grunde eingewandt werden zu können.

Wahr iſt es, daß weder durch eine Entwickelung menſchlicher Begriffe, noch durch irgend eine Formel der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen heraus gebracht werden kann: aber es iſt deſſen ungeachtet keine unbeſcheidne Anmaßung des Sterblichen, wenn er von ſeiner Endlichkeit auf das Daſeyn des Unendlichen zu ſchlieſſen, und ſich von ſeiner Eigenſchränktheit zur Idee der Allvollkommenheit zu erheben wagt. Selbſt der gröſte und kühnſte Zweifler kann doch aus dem Endlichen die Unmöglichkeit des unendlichen Gottes nicht darthun! Es geziemt alſo dem unſterblichen Geiſte des Menſchen, ſich der Gottheit ſo verwandt zu glauben, daß von jedem ſeiner edelſten und erhabenſten Gedanken, deren er nur fähig iſt, ein Weg

zu der Gottheit zu finden sey. Seiner Beschränktheit und Kurzsichtigkeit ungeachtet, ist es ihm doch vergönnet, die große Wahrheit einzusehen, daß er in allen möglichen Verhältnissen von dem unendlichen Wesen abhängig bleibe, das sein Daseyn zum ersten Grund seiner Abhängigkeit werden ließ, und ihn nicht bloß unter den Bedingungen der Zeit und des Raums zum würdigen Gegenstand der Billigung gemacht haben wird.

Wahr ist es ferner, daß kein Verstandesbegrif eines endlichen beschränkten Wesens das ganze Wesen des Unendlichen erreichen oder fassen kann, sondern daß sich der Erdensohn nur einen symbolischen Begrif von der Gottheit zu construiren vermag, der mehr negativ als positiv ist, allein seine Sprache ist nicht mehr symbolisch als sein Begrif, und er spricht menschlicher Weise richtig von Gott, wenn er richtigsten Verstandesbegriffen gemäß spricht. Freylich noch immer unvollkommen genug in Hinsicht der Realität Gottes selbst: aber wenn er seine Worte in einem andern Sinn nehmen soll, so fragt es sich, ob ein anderer als menschlicher Sinn möglich sey, und ob ein anderer gedenkbar, als den die Worte angeben?

Gleichnisse, wodurch man die Natur der Gottheit oder ihre Beziehungen zur Welt auszudrücken sucht, müssen allerdings doppelt sym

bolisch heissen, und sind die unvollkommenste Sprache, womit man in die Natur der Gottheit einzudringen sucht, daher die Philosophie auch schon längst das Hinkende jedes Gleichnisses eingesehen, und davor gewarnet hat — omne simile claudicat! Dessen ungeachtet wird es so wohl ein Bedürfniß als eine Nothwendigkeit für den Menschen bleiben, von der Gottheit so wohl in transcendentaler als gewöhnlicher Sprache, in simpeln Worten als metaphorischen Ausdrücken zu reden, denn eine metaphysische Regel hier anwenden, und durchaus allen Ausdruck der Unvollkommenheit aufheben wollen, würde nichts anders heissen, als den Menschen entwöhnen an die Gottheit zu denken, und von ihr zu reden; würde nichts anders heissen, als dem Menschen ein ewiges Stillschweigen über die wichtigsten Angelegenheiten seines Herzens und seiner moralischen Natur auflegen wollen.

Es ist nichts natürlicher und erklärlicher, als daß der Verstand des Menschen, wenn er im Schwunge des höchsten Denkens die Schranken seiner Natur zu vergessen scheint, und doch der Endlichkeit Loos nur zu bald gewahr wird, in stummer Bewunderung stille steht, und sich eine Zeitlang bloß an dem Ziele weidet, das er mit Mühe und Noth errungen hat. Nach diesem Ziele allein trachten dann auch alle die, welche auf höchstes Denken Anspruch machen, und auf eben die Weise dahin zu gelangen wün-

schen. Aber die Bewunderung allein macht den Menschen noch nicht zu edlen Handlungsweisen geschickt; sondern sein Wille muß gelenkt, und seinen mehr animalischen als intellectuellen Empfindungen die rechte Richtung gegeben werden, daß sie den Willen zum Guten nicht stören! Was hiefür eine bloß transcendentale Philosophie zu thun vermöge, bin ich zu beurtheilen eigentlich nicht im Stande: aber es scheint mir doch, daß sich dieser Zweck weit eher erreichen lasse, wenn ich auch in den reinsten und edelsten Empfindungen des endlichen Wesens Wege offen sehe, die mich in aufsteigender Linie zu dem analogen Begrif einer empfindenden Gottheit führen. Soll dieses der feinere Anthropomorphismus der neuern Philosophie seyn, den man in der Metaphysik zu dulden Bedenken trägt, so ist es in der That sehr zu wünschen nnd zu rathen, daß man ihn aufnehme, sollte es auch unter diesem Nahmen seyn, der an und für sich unter Menschen, und bey einer Kenntniß, die doch nothwendig von allen Objecten, mithin auch von Gott, menschlich bleiben muß, gar nichts Anstössiges hat. Bevor nicht die Abstracta einer transcendentalen Philosophie so gemildert und faßlicher gemacht werden; dürfte diese Philosophie schwerlich großen Anspruch auf Fruchtbarkeit und Wohlthätigkeit machen können. Wenigstens ist es so gut wie ausgemacht, daß sie einer allgemeinern Nützlichkeit ermangelt, so lange ihrer

Anwendbarkeit allenthalben Hindernisse im Wege stehen. Soll sie aber auch nur das Eigenthum weniger Denker bleiben, denen die höchste Speculation Bedürfniß ist, und die einen Beruf fühlen, mit ihrem Verstande nur am Ziele des menschlichen Denkens zu verweilen; so verlange man doch auch nicht, daß Viele ein solches Bedürfniß fühlen müssen, und gebe nicht Anlaß, die Wissenschaften, welche an eine mildere, allgemein verständlichere Philosophie gekettet sind, zu verwirren, oder einen Ueberdruß daran zu erwecken.

Groß und edel bleibt übrigens der Mann, dessen Herz über seine Philosophie hinaus reicht, und den die Ahndung und das innere Zeugniß der Gottheit nicht verläßt, wenn sie auch dem Auge der Speculation entrückt zu werden scheint! der durch ein göttliches, heiliges Leben das wieder zu finden hoft, was er durch das Umherschweifen seiner begränzten Vernunft verlor!

Der Verstand des Erdensohns ist ein Funke aus dem ewigen reinen Lichte, aber sein Wille hat noch mehr die Kraft der Allmacht, von der er zum Daseyn hervor gerufen wurde. Wer bloß in diesem Lichte wandelt, dünkt sich oft den niedern Sphären entrückt, die Gottheit in der Anschauung zu haben, und es ist zu verzeihen, wenn er in diesem Augenblicke von einem Schwindel ergriffen wird, der ihn zu

Boden

Boden streckt. Wer hingegen auch bloß nach jener Kraft zum Guten handelt, der ist und bleibt weit seliger; der wird aus einer Klarheit in die andere geläutert, und erfüllt seine Bestimmung, wenn er auch das ganze Gewebe seines Ursprungs und seiner Bestimmung nicht durchzuschauen vermag! Und da das große Licht der Vernunft durch millionenfache Modificationen unter Millionen von Subjecten sichtbar wird, bald im starken bald im schwachen Scheine, der schwache Schein aber die gröste Menge erleuchtet: so ist und bleibt es eine große Wohlthat der Vorsehung, welche den Trieb in die menschliche Natur legte, daß der gröste Theil der Menschheit dem Dünkel der Vernunft, zu übersinnlichen Sphären mit Gewißheit hinüber zu reichen, von freyen Stücken entsagt, und das Verhältniß, worin er zu der Gottheit steht, oder seine Bestimmung, im Glauben ergreift.

Der Glaube unserer Zeit ist aber kein Hirngespinst, kein Ball, den die Leidenschaft und das Interesse der Priester sowohl zum Glück als zum Unglück der Brüder sich zuwirft; sondern er ist die festeste, auf die ganze Natur des Menschen begründete Ueberzeugung von Dingen, die eine Beziehung auf seine Bestimmung haben, worüber ihn die bloße Demonstration der sich allein gelassenen Vernunft keine so sichere Auskunft gibt, so lange sie nicht vom Glauben unterstützt wird. Er ist die Stimme der Natur,

die überall tönt, so weit die Welt ist! Fern sey es daher, daß wir dem Lichte der Vernunft nicht nachgehen, oder uns von ihm wenden sollten; vielmehr müssen Glauben und Vernunft sich stets zur Seite bleiben, und die schönste Harmonie zur Ruhe und zum Glück des Menschen vollenden, denn der Glaube ohne Billigung der Vernunft würde zwar stark genug seyn, das ganze Menschengeschlecht gefangen zu führen, aber man dürfte auch dabey die Erfahrung machen, daß sich das ganze Menschengeschlecht von einem Schatten leiten lassen kann.

Sonach bin ich endlich so wohl in Hinsicht des Glaubens an das Daseyn Gottes, als der Nothwendigkeit und Vernunftmäßigkeit des feinern Anthropomorphismus mit dem **Lucius Gellius**, so verschrien auch sein Urtheil ist, der Meynung, posse rem convenire, modo Philosophi controuersiarum aliquem facerent modum, denn auf unsern Fall angewandt, würde die Formel nichts anders heissen als: wenn die Philosophen von der einen Seite die Unzulänglichkeit und Beschränktheit der menschlichen Vernunft bey Gegenständen, die über die Spähre der Sinnlichkeit hinaus reichen, anerkennen; von der andern Seite aber auch Vernunftmäßigkeit und höchste Wahrscheinlichkeit in der Metaphysik für menschliche Gewißheit annehmen und gelten lassen wollten.

In beyder Hinsicht tritt nämlich hier ein practisches Interesse ein, das unendlich mehr werth ist, als streng metaphysische Begriffe oder Werte, und wenn man dabey auf die wohlthätigste Religion zurückblickt, deren Angelegenheit es ist, das Herz der Menschheit zu bilden, und den Willen derselben zu lenken; so muß durchaus ein feinerer Anthropomorphismus seinen Platz behalten, da bey bloßen Verstandesabstracten das Herz des Menschen zu erkalten Gefahr läuft, und der Mensch mit kaltem Herzen so wenig ein Subject für die Religion mehr zu seyn scheint, als ein taugliches Glied in der ungeheuren Kette, welche Millionen auf Gottes Erdboden durch Sympathie zusammen hält.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

EINRICH
binderei
ottenburg/L.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ziegler, Werner Carl Ludwig,

Beytrag zur Geschichte des Glaubens an das Daseyn Gottes in der Theologie
Nebst einem Auszuge aus der ersten abendländischen systemartigen Dogmatik
des Erzbischofs Hildebert von Trier

Göttingen 1792

Dogm. 1127 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399974-2
VD18 11404442